

# Gott, der Unwandelbar-Wandelbare

Eine Lektüre von Exodus 3,1–15 im Licht eines dipolar-eschatologischen  
Gottesverständnisses

Andreas Krebs

## 1 Gottes Beziehungshaftigkeit

Wer von Gottes Unwandelbarkeit spricht, muss auch von seiner Wandelbarkeit reden und umgekehrt. Der biblische Gott bleibt sich, seiner Schöpfung und den Menschen treu – das macht seine »Unwandelbarkeit« aus. Er tut dies aber gerade so, dass er sich dem Auf und Ab des menschlich-weltlichen Geschehens aussetzt, es immer wieder zur Voraussetzung seines Handelns macht – darin liegt seine »Wandelbarkeit«. Beide Pole gehören zusammen, weil Gott ein Gott-in-Beziehung ist: Der zugewandte, liebende Gott steht nicht zusammenhanglos neben oder über, sondern vielmehr in Relation zur veränderlichen Welt.

Der entscheidende Punkt, an dem theologische Differenzen aufbrechen, liegt in der Frage, was Gottes Relationalität, sein »In-Beziehung-Sein« mit Blick auf Mensch und Welt beinhaltet. Häufig ging und geht christliches Denken davon aus, dass die Beziehung zwischen Gott und Geschöpfen radikal asymmetrisch sei. *Thomas von Aquin* hat dafür eine klassische Formulierung gefunden: Die Geschöpfe sind, so schreibt er, »real« auf Gott bezogen, da sie gänzlich auf ihn hingeordnet sind; Gott hingegen ist lediglich »rational« oder der Idee nach auf die Geschöpfe bezogen, weil sie in Wirklichkeit doch in allem *von ihm* abhängen und nicht umgekehrt. Darum kann man, so Thomas, zwar Begriffe zur Bezeichnung der Beziehung zwischen Gott und Geschöpfen gebrauchen, die Zeit und Wandelbarkeit beinhalten; diese drücken aber niemals Veränderungen in Gott aus, sondern lediglich Veränderungen der *Geschöpfe* in ihrem Verhältnis zu Gott. Thomas verdeutlicht dies an einem anschaulichen Beispiel: Befindet sich eine Säule rechts von einem Tier und das Tier bewegt sich, so mag sie sich wenig später links vom Tier befinden – aber nicht, weil sie selbst, sondern weil das Tier sich bewegt hat. Ebenso mag man Gott in gewisser Weise veränderliche Eigenschaften zuschreiben –

aber nur insofern, als sich darin Wandlungen seitens der *Geschöpfe* widerspiegeln.<sup>1</sup>

Wenn aber Gott, wie Thomas es sich vorstellt, seiner eigenen Wirklichkeit nach jeglicher Veränderungen enthoben sein soll, wird es schwierig, sein Handeln als geschichtliches zu denken. Die Befreiung Israels aus der Knechtschaft, Leben, Tod und Auferweckung Jesu, die große eschatologische Verheißung, im Letzten »alles neu« zu machen: Muss man nicht sagen, dass Gott sich in solchem Handeln an der Welt und für die Welt seinerseits der Welt *aussetzt*? Die Aussage, dass der solcherart wandelbare Gott dennoch unwandelbar Gott bleibt und als solcher seine Verheißungen verwirklichen wird, wäre dann Ausdruck einer *Hoffnung*<sup>2</sup>, deren Wahrheit allein Gott selbst als verwandelnde und erlösende Kraft der eschatologischen Zukunft erweisen könnte.

Die westliche Theologie hat seit Mitte des letzten Jahrhunderts versucht, vor dem Hintergrund eines heilsgeschichtlich begründeten Gottesbildes die Rede von der »Unwandelbarkeit« Gottes zu modifizieren. So prägt *Eberhard Jüngel* die Formel »Gottes Sein ist im Werden«, um Gott als den Lebendigen, sich auf Geschichtliches Beziehenden denkbar zu machen.<sup>3</sup> Im Anschluss daran spricht *Gerhard Ebeling* vom Sein Gottes und der Welt als »Zusammensein«: »Das Sein Gottes ist nichts Getrenntes neben dem Sein der Welt, sondern ist das Zusammensein Gottes und der Welt, wie ebenso das Sein der Welt nichts Getrenntes, Abgesondertes meint neben dem Sein Gottes, sondern das Zusammensein von Welt und Gott.«<sup>4</sup> Doch betonen Jüngel wie Ebeling ebenso, dass Welt und Mensch auf Gott angewiesen sind, aber nicht Gott auf Welt und Mensch. Wenn Jüngel sagt, Gott sei im Werden, will er durchaus nicht nahelegen, Gott wurde erst, was er ist, durch seine Beziehung zu Anderem als er selbst; wohl auch deshalb revidiert er seine Formel später zu »Gottes Sein ist im

<sup>1</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 13 a. 7c: »Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importancia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore: non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animal, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animal translato«.

<sup>2</sup> Vgl. CARL HEINZ RATSCHOW, *Von den Wandlungen Gottes*, in: DERS., *Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag* hg. von C. Keller-Wentorf u. M. Repp, Berlin / New York 1986, 117–139, 139.

<sup>3</sup> EBERHARD JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965, VI.

<sup>4</sup> GERHARD EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. 1, Tübingen 1979, 223.

Kommen«<sup>5</sup>. Ebeling wiederum verwahrt sich dagegen, das »Zusammensein« von Welt und Gott als wechselseitige Beziehung misszuverstehen, denn das welthaft Seiende sei vollständig von Gott abhängig. Das Sein der Kreatur ist »gewahrtes Sein, verdanktes Sein. Entsprechend ist das Sein Gottes schaffendes Sein, gewahrendes Sein, zum Danken Anlaß gebendes Sein«<sup>6</sup>. Um diese Asymmetrie zu betonen, fasst *Peter Knauer* Geschöpflichkeit nicht wie Ebeling als »Zusammensein« – was eine Symmetrie nahelegen könnte –, sondern in konsequentem Gefälle als »restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...«. Gott bildet in diesem Ausdruck niemals das Subjekt, sondern einzig den durch »...« angedeuteten Terminus<sup>7</sup>: Das Geschaffene wird »restlos«, das heißt: in jeder Hinsicht, durch den Schöpfer bestimmt, nie der Schöpfer durch das Geschöpf. Das allerdings entspricht dann doch wieder recht genau der Position des Thomas von Aquin. Formen der Rede von Gott, die eine Veränderung nahelegen, betreffen demnach eigentlich nie den unveränderlichen Gott selbst, sondern immer nur die Bezogenheit der veränderlichen Geschöpfe auf ihn.

Ist das aber nicht zu wenig? Wenn es stimmt, dass Gott sich »der Welt als raumzeitlichem Geschehen mit seinem Handeln einbezogen erweist«<sup>8</sup>, ja, dass Gott sich durch seine Selbstbindung an Israel, durch seine Offenbarung in Jesus Christus bis zur Entäußerung auf die Welt mitsamt ihren Schmerzen und Leiden eingelassen hat –, dann lässt Gott sich von dieser Welt in einer Weise betroffen sein, die eine strikte Asymmetrie der Gott-Welt-Beziehung undenkbar macht. Auf der anderen Seite allerdings wäre von Gott nichts zu erhoffen, ginge er in der Weltbeziehung auf. *Karl Rahner* hat diese Gefahr etwa in *Jürgen Moltmanns* radikalem Entwurf eines mitleidenden Gottes<sup>9</sup> gesehen und dazu bemerkt: »Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nutzt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.«<sup>10</sup> Ist es möglich, beide Pole zusammenzudenken: den weltzugewandten und deshalb *wandelbaren* – und zu-

<sup>5</sup> EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992, 521.

<sup>6</sup> EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1 (s. Anm. 4), 221.

<sup>7</sup> PETER KNAUER, *Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg 1991, 38.

<sup>8</sup> RATSCHOW, *Von den Wandlungen Gottes* (s. Anm. 2), 132.

<sup>9</sup> JÜRGEN MOLTMAN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

<sup>10</sup> HUBERT BIALLOWONS/PAUL IMHOF (Hg.), *Karl Rahner im Gespräch*. Bd. I: 1964–1977, München 1982, 245.

gleich den *unwandelbar* treuen, unverbrüchlich zu seinen Heilszusagen stehenden und damit Trost und Hoffnung begründenden Gott?

## 2 *Ein dipolares Gottesverständnis*

Aus der Prozessphilosophie und -theologie kommt der Versuch, der Verabsolutierung je eines dieser beiden Pole eine *dipolare* Gottesvorstellung entgegenzusetzen. Der Begriff »Dipolarität« wurde in diesem Zusammenhang von *Charles Hartshorne* eingeführt. Hartshorne möchte zunächst mit dem Gedanken ernst machen, dass Gott von der Welt affiziert wird, die Beziehung zwischen Gott und Welt also keine strikt asymmetrische ist – wobei Hartshorne hierfür weder biblische noch heilsgeschichtliche Argumente ins Feld führt (er versteht sich nicht als Theologe), sondern philosophische. Sein Kernargument für die Affizierbarkeit Gottes lässt sich ausgerechnet an jenem Beispiel besonders gut verdeutlichen, mit dem Thomas Gottes Nicht-Affizierbarkeit illustrieren möchte. Warum ist die Beziehung zwischen der Säule und dem sich neben ihr befindenden Tier – sagen wir einem Hund – so asymmetrisch? Warum ist der Hund bezüglich einer möglichen Ortsveränderung auf die Säule bezogen, aber nicht umgekehrt die Säule auf den Hund? Weil die Säule sich nicht bewegen kann! Liegt darin aber ein Vorzug der Säule gegenüber dem Hund? Wohl kaum. Nun kann man das Beispiel weiterspinnen: Der Hund vermag die Säule wahrzunehmen und sich von der Säule affizieren, sich von ihr verändern zu lassen; die Säule hingegen nimmt nicht umgekehrt den Hund wahr, wird durch ihn nicht affiziert. Die Säule bleibt unbewegt und vom Hund unabhängig, nicht aber der wahrnehmende Hund von der Säule. Doch auch hier ist die Säule wohl kaum vorzüglicher als der Hund. Was vielmehr den Hund gegenüber der Säule auszeichnet, ist gerade seine Fähigkeit, sich als wahrnehmend-weltbezogenes Wesen in einer Weise der Abhängigkeit von der Säule zu befinden, welche diese umgekehrt nicht kennt. Abhängigkeit und Affizierbarkeit also ist in diesem Fall kein Defizit, im Gegenteil! Schließlich kann man auch das Beispiel einer menschlichen Person anführen: Der Anblick einer Säule vermag vieles in ihr auszulösen – Überlegungen zu Technik und Statik etwa, Erinnerungen an historische Gestaltungsformen, ästhetisches Wohlgefallen, die Absicht, eine ähnliche Säulenform unter dem Vordach des neu zu bauenden Ferienhäuschens zu verwenden ... Die Säule bleibt gegenüber all dem stets sie selbst, unbewegt und unverändert. Eine Überlegenheit der Säule gegenüber dem Menschen kann man daran nicht festmachen. Es ist vielmehr umgekehrt: Darin, dass der Mensch sich sehend, denkend, fühlend und

wünschend von der Säule in Anspruch nehmen, sich von der Säule *bestimmen* lassen kann, liegt das, was er ihr gegenüber *voraus* hat.

Gerade an Thomas' Beispiel lässt sich also ablesen, dass Affizierbarkeit keineswegs generell einen ontologischen Mangel und Nicht-Affizierbarkeit nicht unbedingt einen Vorzug bedeutet. Wenn Gott als derjenige zu denken ist, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann<sup>11</sup>, gerät man auf Abwege, will man dies »Größer« in einer Steigerung relationaler Unabhängigkeit suchen. Die Eminenz Gottes ist, was die wahrnehmende Affizierbarkeit betrifft, in gegenläufiger Richtung zu denken: in einer immer noch einmal umfassenderen »mitfühlenden Abhängigkeit«<sup>12</sup>.

Dass dieser Schluss nicht gezogen und sogar als anstößig empfunden wird, führt Hartshorne auf ein »monopolares Vorurteil« zurück. Man unterstellt, dass Gott *in jeder Hinsicht* unendlich, ewig, aktiv, unveränderlich, unabhängig sei, und *in keiner Hinsicht* endlich, zeitlich, passiv, veränderlich und abhängig: »Ein Pol jedes dieser Gegensätze wird als vortrefflicher angesehen als der andere, so dass das höchste vortreffliche Wesen nicht durch den anderen und minderwertigen Pol beschrieben werden kann.«<sup>13</sup> Tatsächlich aber sei keine dieser Eigenschaften-Reihen gegenüber der anderen höher- oder minderwertig; es gebe vielmehr auf *beiden* Seiten sowohl vollkommene als auch defiziente Erscheinungsformen. Gott als jenes höchste Wesen, das unsere Verehrung verdiene, sei folglich *dipolar* zu denken – als eminente Wirklichkeit *beider* Pole.

<sup>11</sup> Diese theologische Denkregel geht bekanntlich auf *Anselm von Canterbury* zurück (Proslogion II–IV). Wie hat er über die Affizierbarkeit Gottes gedacht? In Proslogion VIII fragt Anselm, wie Gott mit den Geschöpfen Erbarmen haben könne, wenn dieser doch als Nicht-leidender unmöglich mit-leiden könne. Anselms Antwort: Die Geschöpfe fühlen die *Wirkung* des göttlichen Erbarmens (»nos sentimus misericordis effectum«), doch Gott selbst fühlt nichts (»tu non sentis affectum«).

<sup>12</sup> »Sympathetic dependence«: CHARLES HARTSHORNE, *The Divine Relativity. A Social Conception of God*, New Haven 21964, 48. – Erstaunlicherweise gibt es von diesem Werk – das im englischsprachigen Raum als Klassiker der Religionsphilosophie gilt – bis heute keine deutsche Übersetzung. Weiterführend zu Hartshorne: LEWIS E. HAHN (Hg.), *The Philosophy of Charles Hartshorne*, La Salle/Illinois 1991; JULIA ENKING, *Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes*, Regensburg 2013.

<sup>13</sup> »One pole of each contrary is regarded as more excellent than the other, so that the supremely excellent being cannot be described by the other and inferior pole«: CHARLES HARTSHORNE / WILLIAM L. REESE, Introduction: *The Standpoint of Panentheism*, in: DIES. (Hg.), *Philosophers Speak of God*, New York 2000, 1–15.

### 3 Gott als Zukunft der Welt

Die Art und Weise, wie Hartshorne und andere Prozesstheologinnen und -theologen dieses dipolare Gottesverständnis entfalten, ist wesentlich durch Alfred North Whiteheads Unterscheidung zwischen einer »Urnatur« (*primordial nature*) Gottes und seiner »Folgenatur« (*consequent nature*) inspiriert. Nach Whitehead bringt Gott aus seiner »Urnatur« als Gesamtheit aller Möglichkeiten unsere konkrete Wirklichkeit hervor. Diese konkrete Wirklichkeit existiert freilich nicht außerhalb Gottes, sondern ihrerseits *in Gott*. Sie wird in ihm, in Gottes »Folgenatur«, bewahrt und zugleich auf immer neue Möglichkeiten hin überschritten. Somit ist Gott in seiner »Urnatur«, mit Blick auf reine Möglichkeiten, *transzendent* – unendlich, ewig, aktiv, unveränderlich, unabhängig –, in seiner »Folgenatur« hingegen, mit Blick auf konkrete Wirklichkeiten, deren Werden *immanent* – und damit endlich, zeitlich, passiv, veränderlich und abhängig. Weil beide Pole stets aufeinander verweisen, geht Gott in der letztgenannten Wirklichkeits-Immanenz allerdings nicht auf, sondern bricht alles Gewordene wieder und wieder transzendierend-schöpferisch auf. So kann Whitehead die Dialektik von »Urnatur« und »Folgenatur« Gottes mit einer kosmosoteriologischen Vision verbinden:

»Die Folgenatur Gottes ist sein Urteil über die Welt. Er rettet die Welt, so wie sie in die Unmittelbarkeit seines Lebens übergeht. Es ist das Urteil von einer Zartheit, die nichts verliert, was gerettet werden kann. Es ist auch das Urteil von einer Weisheit, die alles verwendet, was in der zeitlichen Welt bloß Trümmer ist.«<sup>14</sup>

Und weiter: »Die Schöpfung erreicht die Versöhnung von Beständigkeit und Fluss, wenn sie bei ihrem letzten Ziel angelangt ist, dem des Immerwährenden – der Vergottung der Welt.«<sup>15</sup>

Was den Zusammenhang der beiden Naturen Gottes betrifft, gibt es bei Whitehead allerdings eine Ambivalenz: Bisweilen erscheint Gottes Urnatur als ewige Ordnung unendlicher Möglichkeiten, aus der sich die konkreten Wirklichkeiten seiner Folgenatur ableiten. Gottes ewige Urnatur wäre dann eine bloße Abstraktion, seine Folgenatur hingegen die Gesamtheit temporal-konkreter Ereignisse, in denen Gott überhaupt erst Gott wird. Charles Hartshorne hat – nach seiner Meinung Whiteheads Absicht

<sup>14</sup> ALFRED N. WHITEHEAD, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. von Hans Günter Holl, Frankfurt 1987, 618.

<sup>15</sup> A. a. O., 622.

ten ganz entsprechend – Urnatur und Folgenatur Gottes auf diese Weise in Beziehung gesetzt.<sup>16</sup> Auf der anderen Seite beharrt Whitehead aber auf einem Vorrang des Möglichkeits-Pols gegenüber dem Wirklichkeits-Pol in Gott<sup>17</sup>, und der Möglichkeits-Pol ist dann keine bloße Abstraktion, sondern eine liebevolle, Neues erschließende Antwort auf das je Gegebene. An diese von Whitehead gelegte Spur knüpft *Marjorie Suchocki* an, wenn sie Gott in seiner Urnatur als »Zukunft der Welt« begreift, und zwar in einem doppelten Sinn: »Gott ermöglicht, erstens, der Welt ihre unmittelbare Zukunft in der Geschichte durch jeden Moment ihres Werdens. Doch zweitens ist Gott die Bestimmung der Welt als Ganzer jenseits der Geschichte.«<sup>18</sup> Gott käme uns demnach als Unwandelbarer, Aktiver und Schöpferischer *aus der Zukunft* entgegen. Weil Gott wandelbar, affizierbar und leidend ist, sind Vergangenheit und Gegenwart der Welt auch ihm zu eigen, ist ihre Geschichte auch seine Geschichte. Aber er geht in deren »Schlamassel«, wie Rahner sagt, nicht auf. Vielmehr schenkt Gott aus seiner ewigen Urnatur heraus jedem Augenblick neue Möglichkeiten – und zugleich der Welt überhaupt eine Zukunft, in der das Böse und das Leiden überwunden, die Gegensätze versöhnt, *die* Geschichte und mit ihr *alle* Geschichten zu einem guten Ende gebracht sind. »Solch ein Gott«, schreibt Suchocki, »ermöglicht Hoffnung.«<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Konsequenterweise korrigiert er Whitehead dahingehend, dass er – in der technischen Sprache der Prozessphilosophie – Gott nicht als Ereignis, sondern als Folge von Ereignissen verstehen will. Detailliert dargestellt werden die Unterschiede zwischen Whitehead und Hartshorne bezüglich der »dualen Transzendenz« Gottes bei DAVID VINEY, *Process Theism*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2003/2014), <http://plato.stanford.edu/entries/process-theism/#WhiTwoNatGod> (23.03.2016).

<sup>17</sup> Explizit und gegen eine Identifikation von Gott mit der Totalität des Weltgeschehens z. B. in A. N. WHITEHEAD, *Prozess und Realität* (s. Anm. 14), 621: »Für Gott hat der begriffliche Pol Vorrang vor dem physischen, für die Welt gehen die physischen Pole den begrifflichen vor.«

<sup>18</sup> »God is the future of the world in two senses: First, God offers the world its immediate future in history through every moment of its becoming. But second, God is the destiny of all the world beyond history«: MARJORIE H. SUCHOCKI, *God, Christ, Church: A Practical Guide to Process Theology*, New York 1982, 36. Grundlegend zu Suchockis prozess-eschatologischem Ansatz: MARJORIE H. SUCHOCKI, *The End of Evil. Process Eschatology in Historical Context*, Eugene/Oregon <sup>2</sup>2005. Zur Diskussion: JOSEPH A. BRACKEN S. J. (Hg.), *World without End. Eschatology from a Process Perspective*, Grand Rapids/Michigan 2005.

<sup>19</sup> »[S]uch a God offers hope«: MARJORIE H. SUCHOCKI, *God, Christ, Church* (s. Anm. 18), 36.

#### 4 »Ehjah ascher ehjah«

Man hat dem prozesstheologischen Gottesverständnis oft vorgeworfen, es sei spekulativ und lebensfern und vor allem »unbiblisch«. Tatsächlich scheint mir das Gegenteil der Fall zu sein. Zu Recht, meine ich, bemerkt *Roland Faber*:

»So ungewöhnlich dies zunächst klingen mag, mit der Dipolarität Gottes wird der biblische Horizont eines leibhaftigen, weltwahrnehmenden und zeitsensiblen Gottes aufgenommen und zeitgemäß interpretiert [...]. Dipolar erscheint der ›Gott-in-Relation‹ als schöpferischer und rettender Ursprung der Welt: Die Kreativität jedes Weltereignisses konstituiert sich nicht aus einem Nicht seines Noch-nicht-Seins, sondern aus der unvordenklichen Zukunft, die Gottes Urnatur ist, in der göttlich-gnädigen Gabe des anfänglichen Ziels, eines Möglichkeitsraums/Freiheitsraums für Entscheidung, im Sich-geschenkt-Werden in Unvordenklichkeit, im Sich-persönlich-zugedacht-Werden.«<sup>20</sup>

Die Produktivität eines prozesstheologisch inspirierten, dipolar-eschatologischen Gottesverständnisses möchte ich hier abschließend anhand einer kurzen Lektüre von Exodus 3, der Erzählung vom brennenden Dornbusch, andeuten. Warum ausgerechnet Exodus 3? Die Selbstoffenbarung Gottes in Exodus 3,14 als *ehjah ascher ehjah* / אהיה אשר אהיה / Ich werde »sein, der ich sein werde« wurde in der Septuaginta mit *ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὢν* / *egó eimi ho ón*: »Ich bin der Seiende«, in der Vulgata mit *ego sum qui sum*: »Ich bin, der ich bin« übersetzt. In diesem präsentisch-ontologischen Verständnis wurde sie zu den wichtigsten biblischen Bezugspunkten der Lehre von der Unwandelbarkeit Gottes – und zwar in einem letztlich statischen, ungeschichtlichen Sinn. Dabei lässt sich gerade die Berufungsgeschichte Moses im Sinne einer *Ermöglichung* von Geschichte durch die zukunfterschließende Kraft des unwandelbar-wandelbaren Gottes lesen.

An der Erzählung vom brennenden Dornbusch hat mich immer wieder fasziniert, dass sie im Horizont einer *doppelten* Frage steht. Zum einen: Was ist die Identität dieses Gottes? *Mah-schemu* / מה-שמו, was ist sein Name? Die *andere*, oft übersehene Frage, sucht nach der Identität des Fragenden: *Mi anochi* / מי אנכי, wer bin ich? »Wer bin ich«, fragt Mose vor dem brennenden Dornbusch, »wer bin ich, dass ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten hinausführen sollte?« (V. 11).

<sup>20</sup> ROLAND FABER, *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003, 115 f.



Ich meine nicht, dass diese Frage bloß als rhetorische Demutsgeste zu verstehen ist.<sup>21</sup> Denn zumindest im kanonischen Erzählzusammenhang ist sie keineswegs trivial.

Bekanntlich ist »Mose« kein hebräischer, sondern ein ägyptischer Name. Er bedeutet »Kind des [...]«, wie der Pharaonename »Ra-mses« »Kind des Ra« bedeutet und seinen Träger zum Repräsentanten des Sonnengotts erklärt. Bei »Mose« jedoch fehlt das theophore Element: Der Name ist verkürzt, der Platz der Gottheit eine Leerstelle. Und tatsächlich, in der kanonischen Vorgeschichte zu Ex 3 stellt sich in mehr als einem Sinn die Frage, wer dieser Mose, wessen Kind er ist.<sup>22</sup> Zu welchen Eltern, zu welchem Volk – und zu welchem Gott gehört er?

Das Kind einer hebräischen Frau und eines hebräischen Mannes, die alle zunächst namenlos bleiben, erhält den Namen Mose von der ägyptischen Pharaonentochter, die ihn aus dem Nil rettet und adoptiert. Damit wird Mose zugleich dem »Vater« des ägyptischen Herrscherhauses, dem Pharaon, und seinen Gottheiten unterstellt. Allerdings ist es ausgerechnet – und gegen alle Wahrscheinlichkeit – auch die Pharaonentochter, der eine *hebräische* Deutung des Namens in den Mund gelegt wird (Ex 2,10). Zudem übergibt die Pharaonentochter den kleinen Mose ironischerweise keiner anderen zur Amme als ausgerechnet seiner leiblichen Mutter. Das ist ein ziemlich hintergründiges Spiel: Der Hebräer, dem die Fremde, aus dem tödlichen Fluss ins Haus des Pharaon gerettet, zur Heimat wird; und der unter der Oberfläche doch in der andern Heimat seines Volkes aufgehoben bleibt – das ist »Mose«.

Freilich wird diese vielschichtige Identität brüchig, als Mose, inzwischen herangewachsen, einen ägyptischen Aufseher erschlägt, weil Mose im misshandelten Hebräer seinen Bruder erkennt (Ex 2,11). Diese Tat markiert einen irreversiblen Bruch: Ein Bruder der Ägypter kann Mose nun nicht länger sein. Doch dann sind es Hebräer, die ihn gleichwohl zu verraten drohen (Ex 2,14); auch umgekehrt in ihm den Bruder zu erkennen, das vermögen die Hebräer hier noch nicht. Einst doppelt beheimatet, ist Mose nunmehr doppelt heimatlos geworden – ihm bleibt nur die Flucht. So gelangt er nach Midian, wo er die Tochter Reguels bzw. Jitros heiratet und in dessen Familienverband eintritt. Wieder eine Fremde, die dem

<sup>21</sup> KERSTIN SCHIFFNER, »Wer bin ich, dass ich ...?!« (Ex 3,11) – fragende Annäherung an eine (rhetorische?) Frage zwischen Selbstzweifel und Inszenierung, in: DIES. u. a. (Hg.), Fragen wider die Antworten (FS Jürgen Ebach), Gütersloh 2010, 222–239.

<sup>22</sup> Vgl. INA WILLI-PLEIN, Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose, in: Vetus Testamentum 41 (1991), 110–118.

nunmehr zweifach Entfremdeten zur neuen Heimat wird: Er ist jetzt ein Sohn Jitros, und der Gott Jitros ist *sein* Gott.

Doch wieder bleibt es nicht dabei. Die Epiphanie im Dornbusch bringt dieses Gefüge erneut und endgültig durcheinander. Als Mose an die wundersame Erscheinung herantreten will, ruft Gott ihn bei seinem Namen: »Mose, Mose!« Und Mose antwortet: Hier bin ich (Ex 3,4). Im Gegenzug gibt Gott sich zunächst als »Gott deines Vaters« (*avecha* / אביך, Singular!) zu erkennen (Ex 3,6). Aber wer ist nun eigentlich Moses' Vater? Jitro? Der Pharao? Der hier noch immer namenlose Hebräer? Und wer ist demzufolge dieser Gott?

Erst dann heißt es: »Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs« (Ex 3,6). Wie Stéphane Mosès herausgearbeitet hat,<sup>23</sup> gibt Gott sich hier als der *eine* zu erkennen, der in den durchaus unterschiedlichen Gottesbegegnungen Abrahams, Isaaks und Jakobs zur Erscheinung gekommen ist. In der wandelbaren Vielfalt dieser göttlichen Epiphanien ist es doch der eine, unwandelbare Gott, der sich hier gezeigt und ausgesprochen hat. Wir haben also keine unverbundenen, je total *veränderten* Gottesoffenbarungen – und *ebenso wenig* einen total *unveränderlichen* Gott, der mit der veränderlichen Vielfalt seiner Erscheinungen in Raum und Zeit letztlich nichts zu hätte. Vielmehr bestimmt Gott seine Identität gerade als der *eine*, der *auf all diese Weisen* Menschen begegnen wollte. – Und *in eins* damit wird auch Moses' Identität bestimmt: Indem Gott sich als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu erkennen gibt, bekommt Mose gesagt, wo er hingehört: Wer sein Vater, was sein Volk, was seine Geschichte ist.<sup>24</sup>

So wird also die Frage nach der Identität des Mose zugleich mit der Frage nach der Identität Gottes beantwortet. Bislang gilt das allerdings nur im Rückblick. Doch Gott hat auch eine Gegenwart und eine Zukunft für Mose vorgesehen: Er wird berufen, Israel aus der Sklaverei herauszuführen. Wenig verwunderlich, dass sich dafür Mose die bislang implizite Frage nun ausdrücklich stellt: *Mi anochi* / מי אנכי, wer bin ich, dass nach jener bewegten Vergangenheit auch diese Zukunft noch die meine sein soll? –

<sup>23</sup> STÉPHANE MOSÈS, »Ich werde sein, der ich sein werde«. Die Offenbarung der Namen in der biblischen Erzählung, in: DERS. / CAROLA HILFRICH-KUNJAPPU (Hg.), Zwischen den Kulturen. Theorie und Praxis des interkulturellen Dialogs, Tübingen 1997, 65–77.

<sup>24</sup> Mose wird, wie Jürgen Ebach sagt, gewissermaßen »resozialisiert«: JÜRGEN EBACH, »Name ist Schall und Rauch«. Beobachtungen und Erwägungen zum Namen Gottes, in: DERS. u. a. (Hg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie?, Gütersloh 2002, 17–82, 43 ff.

»Ich werde mit dir sein«, das ist die überraschende Antwort, die Gott auf diese Frage gibt (Ex 3,12): »Mose fragt nach sich selbst, und Gott antwortet mit sich selbst, mit dem Versprechen seines Mit-Seins.«<sup>25</sup>

Doch was bedeutet das für die Gegenwart und Zukunft Gottes? Darauf zielt die nächste Frage: *Mah-schemu* / מה־שמו (Ex 3,13). Was, fragt Mose, ist der Name, die Person, das Wesen dieses Gottes, wenn ich mir seine Absicht zu eigen mache? Wenn ich tatsächlich zu den Israeliten gehe und sie dazu aufrufe, mir zu folgen – wie wird *dann* die Gottheit der Mütter und Väter ansprechbar sein?

Ihre Antwort scheint zunächst eine schroffe Zurückweisung dieser neuerlichen Frage zu sein. Denn das *ehjeh ascher ehjeh* / אהיה אשר אהיה, »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14), klingt wie eine *Abweisung* jedes Forschens nach ihrem Namen, ihrem Wesen und ihrer Identität. »Ich bin ich, ich werde ich sein«, über diese Tautologie hinaus gibt sie nichts von sich preis.

Freilich kommt die Geschlossenheit der äußerlich tautologischen Form auf paradoxe Weise mit einer radikalen semantischen Offenheit zusammen: Das hebräische Verb *hjh* / היה kann wie das deutsche Verb »sein« als Kopula verwendet werden oder auch die Existenz einer Sache ausdrücken; wird es mit der Benennung zweier unterschiedlicher Zustände verbunden, bezeichnet es Werden und Veränderung.<sup>26</sup> Der zuletzt genannte Gesichtspunkt ist bedeutsam, weil im Deutschen (wie im Griechischen und Lateinischen) das Wort »sein«, sofern man es von »werden« unterscheidet, einen Beiklang des Statischen mit sich führt; beim Hebräischen *hjh* / היה ist das nicht der Fall. Sein und Werden sind in *hjh* / היה zudem mit dem Gedanken des »Wirksamseins« verbunden. Dabei scheint die Form des Verbs *ehjeh* / אהיה (die nach der Präformativkonjugation gebildet ist) eine futurische Bedeutung nahezulegen; freilich ist nicht einmal das wegen des unbestimmten Kontexts sicher. Hinzukommt, dass *ehjeh* / יהיה im zweiten Vorkommen durchaus nicht auf gleiche Weise verstanden werden muss wie im ersten. Die Bedeutungsmöglichkeiten des Ausdrucks *ehjeh ascher ehjeh* / אהיה אשר אהיה potenzieren sich dadurch noch einmal. »Ich bin, der ich bin«; »ich bin, der ich sein werde«; »ich werde sein, der bin«; »ich werde sein, der ich sein werde«: Der jüdische Theologe Gerardo Sachs ist jede dieser Kombinationen durchgegangen und verbindet mit ihnen un-

<sup>25</sup> MAGDALENE L. FRETTLÖH, Namhafte Nähe und gehörige Distanz. Ex 3,1–10 (11–14), in: Göttinger Predigtmeditationen 65 (2010/11), 128–134, 131.

<sup>26</sup> GRAHAM S. OGDEN, Time, and the Verb *hyh* in OT Prose, in: *Vetus Testamentum* 21 (1971), 451–469.

terschiedliche Gottesvorstellungen – vom Unveränderlichen und Konstanten, über den sich evolutiv Entfaltenden bis hin zu dem, der sich noch auf mannigfache Weisen zeigen wird.<sup>27</sup> Schon Martin Noth kommt zu dem Schluss: »Das Satzgefüge [...] will nach hebräischem Sprachgebrauch irgendetwas nicht näher zu Bestimmendes aussagen. Dabei ist die reine Unbestimmtheit (›ich bin irgend jemand‹) hier vielleicht weniger gemeint, eher schon jene Unbestimmtheit, bei der etwas bestimmt in das Auge Gefasstes nicht ausgesprochen werden soll (›ich bin etwas, aber es wird sich erst noch erweisen, was ich bin‹). Am wahrscheinlichsten aber soll wohl jene Unbestimmtheit ausgedrückt werden, die eine Fülle von Möglichkeiten offenlässt (›ich bin, so viel ich sein will‹).«<sup>28</sup>

Darin liegt nicht zuletzt die sachliche Berechtigung zum Teil sehr freier Paraphrasen, wie man sie in der jüdischen Schriftauslegung dieses Satzes findet. »Ich werde mit euch sein in dieser Prüfung, wie ich mit euch sein werde in den Prüfungen, die euch bevorstehen«, heißt es im Talmud (bBerachot 9b). Und Stéphane Mosès geht sogar noch weiter: »Ich werde derjenige sein, den ihr in mir sehen wollt.«<sup>29</sup> Gott lässt sich ein auf die unabsehbaren Erfahrungen, die Israel in seinen bedeutungsoffenen Namen eintragen will. Auf diese Weise bestimmt Gott *seine* Identität und zugleich die seines menschlichen Gegenübers: Desse Leben ist nicht länger ein sinnloses Wechselspiel beglückender oder bedrückender Zufälle. Im Angesicht Gottes wird ihm eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft geschenkt. Mose bekommt eine *Biographie* und Israel eine *Geschichte* – die sich einmal, so das Versprechen, als Aufbruch aus Unterdrückung und Gewalt, als Befreiung erweisen wird.

So sind also der wandelbare und der unwandelbare Gott dipolar aufeinander bezogen: Am brennenden Dornbusch zeigt sich ein mitfühlender, dem Menschen treu verbundener und deshalb immer wieder auf ihn zugehender und daher sich wandelnder Gott – der gerade *in* diesem Wandel sich treu und insofern unwandelbar bleibt. In dieser doppelten Treue Gottes zu sich und dem Menschen macht Gott aus dem scheinbar beliebigen Lauf der *Zeit seine* und damit *unsere* Geschichte – denn in seiner »Folgenatur« bleibt alles, was je geschehen ist, bewahrt. Dabei wird aber diese Geschichte eine sinnvolle, zusammenhängende *Geschichte* genau dadurch,

<sup>27</sup> GERARDO SACHS, Ehyeh-ascher-ehyeh, in: Jewish Bible Quarterly 38 (2010), 344–346.

<sup>28</sup> MARTIN NOTH, Das zweite Buch Mose. Exodus (Das Alte Testament Deutsch. Bd. 5), Göttingen 1959, 31.

<sup>29</sup> MOSÈS, »Ich werde sein, der ich sein werde« (s. Anm. 23), 69.

dass Gott unserer Vergangenheit und Gegenwart – aus seiner liebevoll-befreienden, Unmögliches ermöglichenden »Urnatur« – als Zukunft entgegenkommt. Deshalb dürfen wir hoffen, dass *unsere Geschichte(n)* und die *Geschichte der Welt* überhaupt einst als *Geschichte Gottes* vom guten Ende her erzählt werden können.